

NOTE CRITICHE ED ESEGETICHE
AGLI SCRITTI POLITICI DI PLUTARCO
II (*)

*A Luigi Castiglioni (1882-1965)
nel centenario della nascita*

Ad principem inductum.

In questo trattato lo svolgimento dei pensieri appare più chiaro che nel *Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum* e dalla critica non sono state segnalate cose gravi come in quello. Tuttavia anche questo è stato giudicato non rifinito e non pubblicato direttamente dall'autore (cfr. Frerichs, *Plutarchi libelli duo politici*, Gottingae 1929, p. 44) specialmente per la mancanza della conclusione. Ma di ciò parleremo alla fine, dopo aver premesso alcune note su singoli punti.

Qui abbiamo la fortuna di poter confrontare per lunghi passi il testo della tradizione manoscritta con la tradizione dello Stobeo, cosicché si può giudicare meglio di certe lezioni controverse, come ha fatto il Frerichs (p. 15 sg.). Ci sono errori comuni, ciò che fa pensare all'esistenza di corrottele molto prestive; altri errori si spiegano con l'aplografia o l'omeoteleuto, per esempio 2, 780 B omissione di *ἐστιν... ἀκοσμοῦντος* nello Stobeo; 6, 782 C omissione di *τοῦ* dopo *τό*, o con l'intervento dell'excerptor, come l'aggiunta di *τρέχειν* in 2, 780 B. Ma nello Stobeo ci sono ottime lezioni, come *νεῦρα* in 6, 782 B (metafora molto diffusa), *τὴν ψυχὴν* in 2, 780 B, e giustamente gli editori hanno accordato molto peso al suo testo. Tuttavia sarà da scrivere anche *τὴν ἀρχὴν κτησάμενον* in 2, 780 B (il *τὴν* è stato omesso da Hubert coi codici di Plutarco), *δεδεμένον* in 6, 782 B invece di *μινύμενον*. Quest'ultimo participio dal Pohlenz, seguito da Hubert e Fowler, è giudicato più conforme allo stile di Plutarco, ma l'altro si adatta meglio al senso, è più efficace e il suo uso metaforico non è estraneo a Plutarco: la stoltezza è frenata dalla mancanza di potere, cosicché non è in grado di commettere il male, cioè la mancanza di potere impedisce allo stolto di fare il male (vd. p. 67).

In altri luoghi, dove non c'è l'aiuto dello Stobeo, ci sono alcune cose degne di osservazione. In 3, 780 F *θεοῦ λόγον ἔχων διάνοιαν (ἐν διανοίᾳ y), οὐ σκηπτρον οὐδὲ κεραυνὸν οὐδὲ τρίαιναν, ὥς...* è difficile giudicare:

(*) Continuazione di "Prometheus" 7, 1981, 193-214.

διάνοιαν pare inutile e nella forma data da *y* si produce asimmetria, perché si desidererebbe qualcosa come *θεοῦ λόγον ἐν διανοία σκηπτρον ἐν χειρί* (vd. anche Frerichs). Il Pohlenz difende *λόγον* <καὶ> *διάνοιαν* del Reiske, per simmetria coi tre vocaboli che seguono in opposizione; ma in realtà l'opposizione diretta è in *οὐ σκηπτρον*: "che Dio ha la ragione, non lo scettro". Quel che segue è un'aggiunta, nel medesimo costruito sintattico, relativo ai pomposi sovrannomi che solevano darsi i principi ellenistici. Il medesimo pensiero a commento dell'epiteto di 'Giusto' dato ad Aristide, si legge in V. Arat. 6: "nessun re o tiranno si diede quel sovrannome, ma godettero di essere chiamati 'Assediatori di città' (*Πολιορκηταί*, come Demetrio 'Poliorcete'), 'Fulmini' (*Κεραυνοί*, come il figlio maggiore di Tolomeo Soter) e 'Vincitori' (*Νικάτορες*, titolo proprio dei Seleucidi), e alcuni 'Aquile' (*Ἀετοί*, come Pirro) e 'Sparvieri' (*Ίέρακες*, come Antioco figlio di Antioco II e fratello di Seleuco II), preferendo, a quel che pare, la fama che viene dalla violenza e dalla potenza a quella che viene dalla virtù, mentre la natura divina, a cui aspirano di somigliare, consta particolarmente di virtù, la sola qualità di Dio che gli uomini possono imitare, mentre non possono imitarne la potenza e l'immortalità" (cfr. specialmente *τῷ ἀνεφίκτῳ ποιοῦντες ἐπίφθονον τὸ ἀνόητον*). Deriva di qui che *σκηπτρον* dato da tutti i codici è da interpretare come un errore per *σκηπτρον* (si badi all'accento circonflesso segnato in tutti i codici), non come *σκηπτόν*, suggerito dal Mitelhaus e accolto da Hubert. Del resto *σκηπτόν* sarebbe una ripetizione di *κεραυνόν* che segue. Invece lo scettro indica la potenza regale, come è intesa e rappresentata dagli uomini comuni, a cui si oppone il concetto del 'logos', quale genuina caratteristica di Dio e del vero governante.

Se le cose stanno così, *διάνοιαν* ha tutta l'apparenza di una glossa. La correzione in *ἐνδιάθετον* del Frerichs sembra limitare il concetto di *λόγος*, che qui sarà da pensare nelle due forme di *ἐνδιάθετος* e *προφορικός* (cfr. Max. cum princ.... 2, 777 B sgg.), né pare conveniente l'idea di prestito, suggerita dall'Apelt che corregge la parola in *δάνειον*: sarebbe piuttosto *δόσιν* o *δῶρον*, come ha notato il Pohlenz, ma specialmente sarebbe difficile giustificare la correzione sotto l'aspetto paleografico.

Più semplice è il caso di 4, 781 E, dove nessuno ha notato l'offesa all'asindeto in *πῶς οὗτος, οἷεσθε, τὸ θέατρον ἐπεφρίκει καὶ τὸ ἀρχεῖον, τὸ βουλευτήριον, τὸ συμπόσιον*. E' da togliere il *καὶ*, un'evidente dittografia dell'ultima sillaba di *ἐπεφρίκει*.

In 4, 781 B senza dubbio è da accogliere *ἀφέλεια* di X (così Frerichs e Hubert), non *ὠφέλεια* (così ancora Bernardakis e Fowler). Alla documentazione, indicata dal Frerichs, dell'unione di *ἀφέλεια* con *σωφροσύνη* in V. Phoc. 19 *τῆς δὲ δευτέρας (γυναικὸς) οὐκ ἐλάττων ἐπὶ σωφροσύνη καὶ ἀφελείᾳ λόγος ἦν παρὰ τοῖς Ἀθηναίοις* si può aggiungere Dio

Chr. 1, 26 τὴν μὲν ἀπλότητα καὶ τὴν ἀλήθειαν ἡγεῖται βασιλικὸν καὶ φρόνιμον. Da questo passo di un'orazione περὶ βασιλείας appare che la semplicità e sincerità sono virtù regali; d'altra parte si capisce come al posto di ἀφελείας possa essere nata la lezione ἀληθείας di Θ. Ma in questo luogo la cosa più importante riguarda l'interpretazione della frase μάλιστα γὰρ αἰδεῖσθαι προσήκει τοῖς ἥκιστα φοβουμένοις e conseguentemente dell'epiteto αἰδοῖν, dato ai re. Seguendo lo Xylander ("maxime enim venerationem merentur qui minime metuunt"), gl'interpreti intendono l'aggettivo in senso passivo "degni di rispetto", come più d'una volta in Omero e in Esiodo, del quale ultimo qui Plutarco parafrasa Op. 256. Solo l'Apelt ha inteso l'epiteto in senso attivo, traducendolo "schamvoll" e continuando così: "denn wer am wenigsten sich zu fürchten brauch, dem darf sittliche Scheu am meisten zugesprochen werden". In realtà per l'uso di αἰδοῖν in senso attivo si può ricordare Hom., Od. 17, 578, dove Ulisse, sotto le spoglie di un vecchio mendicante, è detto αἰδοῖν ἀλήτης "mendicante rispettoso", perché ha riguardo (αἰδεῖται) della casa di Penelope, e ancora Aesch., Suppl. 192, dove Zeus è chiamato αἰδοῖν in quanto ha compassione dei supplici, e Plat., Leg. 943 E, dove si spiega perché Dice è stata detta figlia di Αἰδώς con la raccomandazione di non portare nessuno in tribunale con leggerezza, per timore di procurare un castigo ingiusto, giacché la falsità è in contrasto per natura con il pudore e la giustizia. Questo appunto corrisponde a quel che osserva Plutarco, che Dice ha per compagni il pudore e la temperanza e la semplicità.

Ma tale interpretazione non è in contrasto con Hes., Op. 256 sg., dove Dice è detta "gloriosa e venerata dagli dei", ἡ δέ τε παρθένος ἐστὶ Δίκη Δὼς ἐκγεγαυῖα / κυδρὴ τ' αἰδοίη τε θεοῖς, οἳ Ὀλυμπον ἔχουσιν? O si dovrà pensare che Plutarco ha dato, o meglio riportato un'interpretazione diversa? Sta il fatto che egli parafrasa l'esiodico παρθένος αἰδοίη con αἰδοῖν καὶ σωφροσύνης καὶ ἀφελείας σύννοκος. L'interpretazione potrebbe essere collegata con la lezione θεῶν in Esiodo documentata in P.Oxy. 1090: "gloriosa fra gli dei e piena di rispetto", come appunto esige il senso della giustizia. Ma tutti gli editori hanno accolto θεοῖς dal resto della tradizione manoscritta. Qui è coinvolto un problema di esegesi esiodica, di cui non ci sono tracce, per quel che io so, nella letteratura scoliastica o in altri autori e che meriterebbe di essere approfondito a parte. Non poca importanza dunque, sotto questo aspetto, acquista il passo di Plutarco, nel quale l'interpretazione di αἰδοῖν come "rispettoso" è del tutto consentanea allo svolgimento del pensiero generale. I re infatti per la loro potenza si trovano, più di ogni altro, nella condizione di aver paura, come nel caso di Alessandro Magno, ricordato in principio del capitolo, che senza timore avrebbe potuto fare qualunque cosa

delittuosa secondo il pensiero di Anassarco. Al contrario essi, quanto meno paura hanno, tanto più devono aver rispetto dei sudditi, perché così mostrano sentimenti di umanità e nobiltà d'animo, temendo non per sé, ma per le persone loro affidate, come i vigili cani che fanno buona guardia al gregge e affrontano senza paura le fiere che si avvicinano. Anche gli esempi che seguono di Epaminonda e di Catone e, in contrasto, dei tiranni Clearco e Aristodemo non richiamano l'attenzione sulla venerabilità dei re o governanti, ma illustrano come il vero capo sia premuroso verso quelli che governa, il che è un effetto del senso di giustizia che lo anima.

5, 781 F. Per gli Stoici Dio, pur essendo 'logos', è congiunto dall'eternità con la materia ed è nello stesso tempo spirito e fuoco, cioè 'intelletto fuoco', che dà forma a tutto penetrando tutto e tutto facendo divino. Questo non è accettabile, osserva Plutarco, perché sarebbe un Dio soggetto alle infinite necessità e vicissitudini e trasformazioni della materia; ἀλλ' ὁ μὲν ἄνω που περὶ τὴν αἰὲ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως φύσιν ἔχουσαν ἰδρυμένος ἐν βάθροις ἀγίοις, ἣ φησιν ὁ Πλάτων, εὐθείᾳ περαίνει κατὰ φύσιν περιπορευόμενος. Così Hubert e altri, accogliendo ὡσαύτως di Reiske per οὕτως dei codici. Ma c'è iato e d'altra parte c'è una reminiscenza platonica anche formale: Phaedo 78 C ἅπερ αἰὲ κατὰ ταῦτα καὶ ὡσαύτως ἔχει, Soph. 246 A τὴν οὕτως οὐσίαν... αἰὲ κατὰ ταῦτα ὡσαύτως ἔχειν. Dello stesso Plutarco cfr. De virt. mor. 5, 443 F ἔστι γὰρ (σοφία) περὶ τὰ αἰὲ κατὰ ταῦτα <καὶ> ὡσαύτως ἔχοντα, dove è accolta la correzione del Wyttenbach per καὶ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως dei codici. Anche nel nostro luogo sarà da scrivere αἰὲ κατὰ ταῦτα <καὶ> ὡσαύτως oppure αἰὲ κατὰ ταῦτόν ὡσαύτως come in Plat. quae. 1001 D ἡ γὰρ ἀμέριστος οὐσία καὶ κατὰ ταῦτόν ὡσαύτως ἔχουσα, che è pure frase platonica: Leg. 868 D ταῦτόν τοῦτο ὡσαύτως ἐργάζεται. Ugualmente in De def. orac. 34, 428 B è da aggiungere il καὶ per evitare lo iato che tutti gli editori continuano inavvertitamente a lasciare: ἐτέρας δ' ἐν οὐσίᾳ νοητῆς αἰὲ κατὰ ταῦτα <καὶ> ὡσαύτως ἐχούσης. Dunque: "ma Egli in alto in qualche luogo in una natura che è sempre identica a se stessa e si comporta nel medesimo modo, piantata 'su sante fondamenta', come dice Platone (Phaedr. 254 B), 'compiendo il suo circuito conforme alla sua natura, direttamente giunge al fine proposto' (Plat., Leg. 716 A)". Non occorre scrivere εὐθεί<α πάντ>α περαίνει, perché il verbo è usato in modo assoluto anche nel passo di Platone.

Il pensiero di Dio esente da tutto ciò che è soggetto a mutamento, essere stabile e capace di portare a compimento ogni cosa senza ambagi, esalta l'animo di Plutarco, tanto che gli fa ripetere un'immagine che ha usato poco prima in 3, 780 F, per magnificare Dio quale perfetta razionalità e, come tale, fonte della legge, a cui deve sottostare anche il go-

vernante: il sole che splende nel cielo è immagine del divino e della virtù che il governante deve far risplendere nella sua condotta. Nel primo luogo l'illustrazione è più ampia, ma il pensiero fondamentale è il medesimo: là si conclude mettendo in evidenza che in quella luce di razionalità riflessa dal governante sta la vera imitazione del divino, non nella riproduzione di fulmini e tuoni e altri siffatti attributi: qui c'è un richiamo al tema centrale del trattato, che l'accostamento a Dio e l'imitazione della sua virtù può ottenersi soltanto con l'istruzione filosofica (5, 782 A *ταύτην δ' οὐδὲν ἐμποιεῖ τὴν διαθέσιν ἢ λόγος ἐκ φιλοσοφίας παραγενόμενος*), come mostra il noto esempio di Alessandro Magno a colloquio con Diogene. Anche quest'ultimo si collega col pensiero della potenza malintesa dei principi come nel primo passo e col paragone, svolto in precedenza (2, 779 F sg.), dei colossi imponenti alla vista ma instabili sul loro piedistallo. E' un intrecciarsi continuo di pensieri e di immagini, con piccole variazioni nei particolari, ed è naturale che l'autore insista su concetti che per lui sono basilari, anch'è a costo di qualche ripetizione. Il caso poi del sole quale immagine dello splendore del 'logos' divino è così bella ed efficace che si capisce come il platonico Plutarco, tanto sensibile all'ideale del divino, l'abbia ripetuta. Non si deve quindi pensare ad un'interpolazione, come aveva creduto in un primo tempo il Freichs, il quale poi considerò la ripetizione come un segno che lo scritto non fu rifinito e non fu pubblicato dall'autore. Ma questo pessimismo, condiviso da Hubert, non ha un serio fondamento per l'ordine e la coerenza dello svolgimento dei pensieri dal principio alla fine, per cui non si può accettare l'opinione che ci troveremmo di fronte a materiale ancora da elaborare, specialmente se lo scritto è esaminato in connessione con il *Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum*, come si vedrà in seguito.

Intanto il confronto fra i due passi ci aiuta a capire e a ristabilire il testo in 781 F, che è pervenuto corrotto: *οἷον δ' ἥλιος ἐν οὐρανῷ μίμημα τὸ περικαλλὲς αὐτοῦ δι' ἐσόπτρου <καὶ> εἰδωλον ἀναφαίνεται τοῖς ἐκείνων ἐνορᾶν δι' αὐτοῦ δυνατοῖς, οὕτω τὸ ἐν πόλεσι φέγγος εὐδικίας [καὶ] λόγου τοῦ περὶ αὐτὸν ὥσπερ εἰκόνα κατέστησεν ἦν οἱ μακάριοι καὶ σώφρονες ἐκ φιλοσοφίας ἀπογράφονται πρὸς τὸ κάλλιστον τῶν πραγμάτων πλάττοντες ἑαυτούς*. Questo è il testo dato da Hubert. Il corrispondente pensiero così è espresso in 3, 780 F: *οἷον δ' ἥλιον ἐν οὐρανῷ περικαλλὲς εἰδωλον ἑαυτοῦ καὶ σελήμην ὁ θεὸς ἐνίδρυσε, τοιοῦτον ἐν πόλεσι μίμημα καὶ φέγγος ἄρχων ὅστε θεουδῆς εὐδικίας ἀνέχῃσι* (τ 109. 111), *τουτέστι θεοῦ λόγον ἔχων*... Qui compare il soggetto ὁ θεός, mentre nell'altro luogo non c'è, ma Dio è il soggetto del periodo precedente ed è facilissimo sottintendere αὐτός come soggetto di *κατέστησεν*, verbo che ha sostituito *ἐνίδρυσε* dell'altro passo, per

evitare una ripetizione rispetto al precedente *ιδρυμένος*, che a sua volta riprende il *βεβῶσαν* del passo platonico riprodotto (Phaedr. 254 C). Ma appare evidente la mancanza di simmetria in *οἷον ἥλιος... ἀναφαίνεται... οὕτω... (ὁ θεός) κατέστησεν*. Questa è ristabilita leggendo *ἥλιον* con quasi tutti i codici e facendolo oggetto di *κατέστησεν* come *τὸ ἐν πόλεσι φέγγος (εὐδικίας)*, con il medesimo soggetto *ὁ θεός*. Bisogna però giustificare *ἀναφαίνεται*. Penso che il testo in origine fosse *οἷον δ' ἥλιον <ὅς> ἐν οὐρανῷ... ἀναφαίνεται... κατέστησεν*: poiché fu scritto *ἥλι* con la desinenza finale in compendio, con estrema facilità poté nascere *ἥλιος* in cambio di *ἥλι(ον) ὅς*. Nelle due parti della comparazione c'è una corrispondenza logica: la relativa *ἦν οἱ μακάριοι καὶ σώφρονες ἐκ φ. ἀπογράφονται...* corrisponde a *τοῖς ἐκεῖνον ἐνορᾶν δι' αὐτοῦ* (sc. *διὰ τοῦ θεοῦ*) *δυνατοῖς*, e come *ὥσπερ εἰκόνα* è predicativo di *κατέστησεν*, così in *μίμημα... εἶδωλον* è da vedere un predicativo di *ἀναφαίνεται*, precisamente come è predicativo *περικαλλές εἶδωλον* in 3, 780 F. Per questo il Frerichs ha secluso *τό* davanti a *περικαλλές* e il Bernardakis l'ha mutato in *τε* aggiungendo *καί* davanti a *εἶδωλον*, che ha accolto anche il Frerichs, per togliere uno iato intollerabile. Ma *εἶδωλον*, anche se l'unione *μίμημα καὶ εἶδωλον* si trova in De def. orac. 34, 428 D, sembra qui un'aggiunta inutile, tanto che il Bernardakis propose l'espunzione di *δι' ἐσόπτρου*; ma *εἶδωλον* acquista un vero significato se si unisce con *δι' ἐσόπτρου*. Ciò si ottiene facilmente inserendo <τ'> e questo suggerisce la correzione di *τό* davanti a *περικαλλές* in *τε* piuttosto che la sua soppressione (1).

Hubert poi, seguendo il Mittelhaus, ha tolto il *καί* davanti a *λόγου*, facendo dipendere questo genitivo, a quel che pare, da *ὥσπερ εἰκόνα* secondo la traduzione dello Xylander: "ita in civitatibus iustitiae splendor quandam divinae sapientiae imaginem reddit". Ma qui non si deve cambiare nulla. Infatti la luce di giustizia e razionalità che Dio ha posto come guida nelle comunità umane è una proiezione del logos che è l'essenza della divinità (*λόγου τοῦ περὶ αὐτόν*): nel cielo c'è il sole come immagine di Dio, nella società c'è la ragione, dono divino, che attua la giustizia; come nel sole è riflessa l'immagine di Dio, così nella pratica della giustizia è riflesso il logos divino che i saggi cercano di imitare. Il medesimo concetto è in 3, 780 F: come la frase omerica *ὅστε θεουδῆς εὐδικίας ἀνέχῃσι* del primo passo è stata resa col semplice genitivo *εὐδικίας* (la ripetizione del vocabolo poetico è una prova del cosciente riferimento al luogo omerico), così l'altra frase *θεοῦ λόγον ἔχων* è stata ripresa con un altro genitivo, connesso col precedente, *καὶ λόγου τοῦ περὶ αὐτόν*.

(1) Il Fowler lascia il *τό*, intendendo *μίμημα τὸ π.* come apposizione di *ἥλιος*, e fa predicativo solo *δι' ἐσόπτρου εἶδωλον*, lasciando uno iato insopportabile.

In conclusione, ricostruisco il passo così: οἶον δ' ἥλιον <ὅς> ἐν οὐρανῷ μίμημά τε περικαλλές αὐτοῦ δι' ἐσόπτρου <τ'> εἶδωλον ἀναφαίνεται..., οὕτω τὸ ἐν π. φέγγος εὐδικίας καὶ λόγου... κατέστησεν: "come (Dio) fece il sole, che nel cielo appare un'imitazione bellissima di Lui e un'immagine attraverso uno specchio per quelli che sono in grado di vederlo, così la luce di giustizia e di razionalità propria di Lui la pose come un'immagine che gli uomini beati e saggi riproducono per mezzo della filosofia modellando se stessi conforme alla cosa più bella fra tutte".

6, 782 B. ἐν μὲν γὰρ τοῖς ἀσθενέσι καὶ ταπεινοῖς καὶ ἰδιώταις τῷ ἀδυνάτῳ μινύμενον τὸ ἀνόητον εἰς τὸ ἀναμάρτητον † ὥσπερ <ἐν> ὀνείρασι φαύλοις τισὶν, ἐνίησι τὴν ψυχὴν καὶ διαταράττει συνεξαναστῆναι ταῖς ἐπιθυμίαις μὴ δυναμένην, ἣ δ' ἐξουσία παραλαβοῦσα τὴν κακίαν <νεῦρα> τοῖς πάθεσι προστίθῃσι. Così Hubert, il quale per la tradizione ms., molto discordante, ha finito col porre una *crux*, anche se il testo da lui dato offre un senso, e, disperando di sanare "locum difficillimum", rimanda alla discussione del Frerichs. Sul pensiero non c'è alcun dubbio: mentre nelle persone deboli e di bassa condizione la stoltezza, impedita dall'impotenza, non arriva a commettere peccati, come avviene in certi sogni vani, perché turba un'anima che non è in grado d'insorgere insieme ai desideri, la potenza che si è preso il vizio come compagno aggiunge vigore alle passioni. Il testo però, già corrotto prima dello Stobeeo (vd. p. 61), non offre la possibilità di una soluzione univoca. Nello Stobeeo si legge τῷ ἀδυνάτῳ δεδεμένον τὸ ἀνόητον εἰς τὸ ἀμαρτάνειν ὥσπερ ἐν ὀνείρασι φαύλοις τοῖς πάθεσι τὴν ψυχὴν διαταράττει. Qui si dovrà ammettere che sia caduto un verbo che reggeva εἰς τὸ ἀμαρτάνειν e anche un καὶ davanti a διαταράττει, che ha solo y fra i codici di Plutarco. Il complemento εἰς τὸ ἀμαρτάνειν, che è l'opposto di εἰς τὸ ἀναμάρτητον ed è stato scartato da tutti gli editori, si può giustificare pensando a qualcosa come ἀνίησι μάτην τὴν ψυχὴν εἰς τὸ ἀμ. ("la stoltezza invano lascia andar libera l'anima verso il peccato"). Il verbo che reggeva quel complemento sarà da riconoscere in ἀνία di J Π, ἀνι seguito da una lacuna di 7 (o 10) lettere in OV, ἄνεισι di X, ἐνίησι di y. Pare dunque che sia da escludere una proposizione subordinata come quella suggerita dal Pohlenz: εἰς τὸ ἀναμάρτητον... τισὶν <ἀναλίσκόμενον μάτην> τὴν ψυχὴν διαταράττει... Si potrebbe pensare ad ἀνύει (cfr. ps. Plat., Ax. 369 D εἰς μὲν πομπὴν καὶ ῥημάτων ἀγλαισμόν ἀνύει, τῆς δὲ ἀληθείας ἀποδεῖ), di cui potrebbe essere una variante τελευτᾷ della famiglia Θ, accolto generalmente dagli editori, ma respinto da Frerichs e Hubert, che lo considerano una interpolazione alla stregua di ῥεῖθρον in 1, 779 E, un'aggiunta inutile di Θ. Ma a me pare che vada bene ἄνεισι di X, nel senso di "raggiungere, pervenire a, ottenere": cfr. Plat., Resp. 531 C ἀλλ' οὐκ εἰς προβλήματα ἀνίσσιν... ("ma non si elevano fino a proble-

mi..."). Anche nel linguaggio medico il verbo indica la dose che raggiunge una data quantità: Ruf. ap. Aet. 5, 84 ἐπὶ τὰς ζ' ("arriva a 6 cotile"). Nella frase "nei deboli la stoltezza arriva all'impeccabilità" c'è l'idea di emergere da uno stato inferiore ad uno superiore e ciò conviene al pre-verbo ἀνά, e nel significato di "essere promosso" il verbo è documentato in Hyper. fr. 138 εἰς Ἄρειον πάγον e lex ap. Dem., c. Timocr. 22. Il paragone coi sogni è appropriato: la stoltezza non riesce a concretarsi in qualche errore, come certe volte nel sogno uno si sente impotente a realizzare ciò che desidera, per cui il sogno è vano e senza consistenza (φαῦλος). In breve, stando vicino a X, scriverei: τὸ ἀνόητον εἰς τὸ ἀναμάρτητον, ὥσπερ ἐν ὀνείρασι φαῦλοις τισίν, ἀνεισι καὶ <μάτην> τὴν ψυχὴν διαταράττει...: "nelle persone deboli e di bassa condizione e senza cariche pubbliche la stoltezza frenata (δεδεμένον) dall'impotenza perviene a uno stato d'impeccabilità (a una condizione che non lascia commettere peccati) e invano turba l'animo che non è in grado di far causa comune coi desideri; la potenza invece che si è preso come compagno il vizio aggiunge vigore alle passioni (cfr. Aristot., Pol. 1253 a 33 χαλεπώτατη γὰρ ἀδικία ἔχουσα ὄπλα), ed è vero quel che diceva Dionisio...". La caduta di μάτην, suggerito anche dal Frerichs che ha accolto il μάτην del Pohlenz, si spiega facilmente come aplografia davanti all'articolo τὴν e l'integrazione colma bene lo spazio della lacuna di sette lettere in OV (o di dieci calcolando la desinenza del verbo) davanti a καὶ (di diciotto, a partire da τισίν compreso, in altri codici).

7, 782 F. Allà fine del trattato Hubert non pone il segno di lacuna semplicemente perché crede che Plutarco stesso abbia lasciato lo scritto in quella condizione, ma nessuno crederà che esso finisse in quel modo. Potrebbe esserci una conclusione accettabile dopo ταῖς ἀπειροκαλίαις, ma non dopo l'interrogativa retorica che segue e i tre esempi adottati a illustrazione. Soprattutto manca il ritorno al pensiero centrale, che ogni errore e ogni danno di un governante non istruito cessano con lo studio della filosofia e la conversazione coi filosofi. Non è necessario un brano lungo: potevano bastare, per concludere, pochissime righe, e queste possono essere cadute incidentalmente. Una tale soluzione, anziché l'imperfezione dello scritto, si concilia meglio, mi pare, con la composizione generale, che, come si è già notato, è ordinata nella struttura e coerente nello svolgimento dei pensieri. E che non si tratti di semplice materiale raccolto per una rielaborazione posteriore, apparirà ancor più chiaramente dalle seguenti considerazioni sul legame dello scritto con l'opera Maxime cum principibus viris philosopho esse disserendum.

In quello si dimostra quanto sia nobile per un filosofo e utile per tutti l'istruzione di un governante, in quanto il primo attua il fine pro-

prio del logos e della sapienza, che consiste nel beneficiare il più possibile l'umanità, e i cittadini traggono straordinari vantaggi dalla condotta virtuosa e saggia del governante. Nell'altro scritto si illustra come e perché sia difficile istruire il principe e si dimostra come anch'egli sia soggetto ad una legge e debba esercitare, come Zeus, la giustizia, continuamente intento al bene dei sudditi e al proprio miglioramento, conscio che, per il potere che possiede, i suoi vizi sono sotto gli occhi di tutti. In modo più analitico, perché risalti più chiaramente la coerenza dello svolgimento, vale la pena di rilevare il nesso delle idee.

Non è facile educare i principi, perché essi temono di perdere la loro autorità e potenza; al contrario, accogliendo la ragione come sovrana, essi rafforzano il loro potere, come fece Teopompo creando gli efori (c. 1). La dignità non sta nell'imponenza e pompa esterna, come credono i più dei principi che con un cipiglio severo e una vita appartata imitano le statue colossali degli scultori inetti, senz'accorgersi che quelle almeno, a differenza del loro continuo ondeggiare in balia delle passioni, stanno in piedi perché sono piene di sassi e di piombo; essi invece dovrebbero essere come il regolo che rende diritte tutte le cose a cui è adattato, perché nessuno può comandare ad altri se non è in grado di comandare a se stesso e nessuno deve ammettere che chi ha il potere non sia soggetto a nessun comando (c. 2). Chi dunque comanderà a chi comanda? C'è una legge non scritta, regina di tutti, mortali e immortali, la ragione, che si fa sentire nell'intimo e richiama il governante al dovere, cosicché i sudditi possono godere dei beni che Dio regala agli uomini come l'ordine e l'armonia dell'universo: egli è come il sole, che è la bellissima rappresentazione di Dio, se segue la ragione e compie opere di giustizia, senza pavoneggiarsi di epiteti superbi e stolti, consapevole che Zeus è la Giustizia e che i veri re hanno il massimo rispetto per essa e per i loro sudditi, preoccupandosi, a differenza dei tiranni, soltanto del bene di quelli (cc. 3-4). Ebbene, questa disposizione d'animo, modellata sul logos divino, saldo e immutabile, si può conseguire con l'educazione filosofica, per cui si può realizzare anche quello che Alessandro disse alla vista di Diogene a Corinto. E quell'educazione appare ancor più necessaria, se si pensa che al comando è congiunto anche il potere di una rapida esecuzione e si riflette sul pericolo che chi può fare ciò che vuole voglia cose che non deve fare, tanto più che la sua alta posizione rende evidenti i suoi vizi agli occhi di tutti e perfino i difetti (cc. 5-7).

Dal riassunto non solo appare l'unità della composizione e l'ordinata disposizione della materia, ma anche come, in generale, l'Ad principem indoctum sia la continuazione del medesimo argomento del Max. cum princ. vir. philos. esse diss. e, in particolare, come ci sia uno stret-

tissimo legame fra la chiusa di quest'ultimo e l'inizio dell'altro scritto. Infatti il tema della difficoltà nell'educare il governante, che è il tema di fondo dell'Ad princ. ind., è già impostato alla fine dell'altro scritto. Là si dice (4, 779 B) che l'insegnamento filosofico dev'essere inciso profondamente nell'animo degli uomini politici così da acquistare forza di legge ed esercitare un pieno controllo, cosa che non riuscì a Platone, quando navigò verso la Sicilia nella speranza che i suoi principi filosofici potessero realizzarsi nel governo di Dionisio: era troppo tardi, il principe era già incallito nei suoi vizi ed errori. Ora fra gli errori c'era sicuramente la persuasione di sentirsi superiore a tutto, per cui temeva che, accogliendo la ragione come sovrana guida di ogni uomo, il suo potere fosse diminuito e compromesso. Ma quest'ultimo pensiero, così consequenziale ai precedenti, compare all'inizio dell'Ad princ. ind. e Platone fa da esempio sia nell'uno che nell'altro luogo.

Qualcuno potrebbe obiettare che al legame logico messo in evidenza non corrisponde un legame formale, che cioè l'esempio di Platone e i Cirenei in principio all'Ad princ. ind. è in asindeto rispetto alla fine dell'altro scritto, per cui lo stacco indicherebbe l'inizio di un nuovo trattato. Ma l'introduzione di un esempio ex abrupto, seguito poi dalla considerazione generale, è un'abitudine frequente in Plutarco, come per esempio in Max. cum princ. diss. 3, 778 B (vd. "Prometheus" 7, 1981, 204). In modo più chiaro, ma più monotono, si poteva dire: *δρομαίους δ' ὄντας ἔτι δεῖ τῶν χρηστῶν ἀντιλαμβάνεσθαι λόγων* (779 C): *τοῖς γὰρ ἄρχουσι χαλεπὸν ἐστὶ σύμβουλον γενέσθαι περὶ ἀρχῆς, διὸ καὶ Πλάτων ὑπὸ Κυρηναίων παρακληθεὶς νόμους τε γραψάμενον αὐτοῖς ἀπολιπεῖν καὶ διακοσμήσαι τὴν πολιτείαν, παρητήσατο φήσας... οἱ μὲν ἄρχοντες τὸν λόγον ὥσπερ ἄρχοντα παραδέξασθαι φοβοῦνται...*

E' dunque evidente che la materia dei due scritti è stata meditata e svolta insieme; anzi nasce spontaneo il sospetto che siamo di fronte ad un'opera unica, che la tradizione ha tramandato divisa per una nota marginale, entrata poi nel testo come titolo, *πρὸς ἡγεμόνα ἀπαίδευτον* riferentesi al contenuto della seconda parte. E' un fatto che l'opera, nel suo insieme, contiene la difesa, specialmente contro gli epicurei, del pensiero politico e dell'attività pubblica del filosofo, il quale, secondo il pensiero platonico, vi appare come consigliere (997 D *σύμβουλος περὶ ἀρχῆς*) di chi governa. E' un'opera essenzialmente teorica, rivolta a mostrare come il filosofo non debba trascurare l'istruzione di chi è dedito alla vita politica, affinché trionfi nella società il logos divino di cui l'uomo è partecipe e risplenda la luce della giustizia e dell'ordine e della concordia.

Questa nostra ipotesi può essere lumeggiata dall'interpretazione che si legge nel proemio del De unius in re publica domin.... 1, 826 A-C: "pro-

prio davanti a questo tribunale (= al vostro giudizio) mentre io stesso presentavo il discorso tenuto ieri a voi, credevo di udire in realtà o in sogno la voce della Scienza politica dire: 'è stato lavorato col martello un aureo basamento per i sacri canti' (Pind. fr. 194), è stato cioè gettato un discorso che esorta ed incita alla vita politica; 'orsù eleviamo subito i muri' (Pind. ib.), costruendo sull'esortazione l'insegnamento necessario, e chi ha accolto l'esortazione e l'impulso a trattare gli affari pubblici deve udire subito di seguito e ricevere dei precetti, coi quali egli, per quanto è possibile a un uomo, sarà utile al popolo ben disponendo nello stesso tempo con sicurezza e con giusta onorabilità quel che gli è proprio. Ma si deve esaminare prima quel che è vantaggioso alla trattazione successiva ed è un seguito alle cose già dette, cioè quale è la migliore forma di governo".

Qui senza dubbio si allude ad un discorso tenuto da Plutarco stesso, come usava fare, a quelli che lo frequentavano, d'argomento politico e di carattere teorico e più precisamente un'esortazione all'attività politica (*προτρεπόμενος καὶ διαίρων ἐπὶ πολιτείαν λόγος... ἐπὶ τὸ πράττειν τὰ κοινὰ προτροπὴν καὶ ὁρμήν*). A tale discorso è contrapposta, con una solenne citazione pindarica, la necessità di svolgere ormai il tema politico sotto l'aspetto pratico (*παραγγέλματα πολιτικά*), cioè suggerire come si possa recare vantaggi alla società senza rinunciare nello stesso tempo, per quanto è possibile, a realizzare la sicurezza e onorabilità personale.

H. Wegehaupt ("Berl. philol. Woch." 33, 1916, 1316 sg.) nella recensione a K. Mittelhaus, *De Plutarchi praeceptis ger. rei p.* (Diss. Berlin 1911), ha manifestato l'opinione che nel passo citato si alluda al *Προτρεπτικός πρὸς νέον καὶ πλούσιον* elencato nel Catalogo di Lampria (n. 207), e così nel proemio dei *Praecepta ger. rei p.* (1, 798 A-C) dove sono rimproverati quei filosofi che hanno l'abitudine di esortare all'attività politica senza scendere mai all'insegnamento pratico e si comportano come coloro che smoccolano le lucerne senza versarvi dentro dell'olio, cosicché dei loro discorsi si può dire che non giungono mai ad una conclusione. Evidentemente anche qui c'è la medesima contrapposizione fra teoria e pratica e vi si palesa la medesima intenzione di passare dalla prima alla seconda. Infatti, rivolto a Menemaco, il destinatario dei *Praecepta*, Plutarco continua così: *ὁρῶν οὖν σε παρωρμημένον ὑπὸ τοῦ λόγου πρὸς πολιτείαν καὶ βουλόμενον ἀξίως τῆς εὐγενείας ἐν τῇ πατρίδι 'μύθων τε ῥητῆρ' ἔμεναι πρηκτῆρά τε ἔργων* (Hom., Il. 9, 443), *ἐπειδὴ ... ἀξιοῖς παραγγέλματα λαβεῖν πολιτικά, τὴν μὲν ἄρνησιν οὐδαμῶς ἐμαυτῷ προσήκουσαν εἶναι νομίζω*.

Per il Wegehaupt la frase *παρωρμημένον ὑπὸ τοῦ λόγου πρὸς πολιτείαν* presupporrebbe che lo scritto protrettico era già stato composto e

che appunto questo sarebbe il perduto Protrettico ad un giovane ricco, che tuttavia non sarebbe stato indirizzato a Menemaco. Ora qui c'è un equivoco: ὑπὸ τοῦ λόγου non si riferisce a un discorso, ma λόγος qui significa "ragionamento": Menemaco è stato indotto all'attività politica dal ragionamento, perché vuole compiere azioni degne della sua nobile stirpe, cosa che è confermata da ciò che si osserva subito dopo sul primo requisito del politico (2, 798 C): "in primo luogo dunque alla base dell'attività politica ci sia, come fondamento sicuro e forte, la libera scelta che procede da un giudizio razionale (ἡ προαίρεσις ἀρχὴν ἔχουσα κρίσιν καὶ λόγον)", non una passione o un'illusione o qualche vana opinione. Dunque nei Precetti politici non c'è alcun riferimento ad un protrettico specifico, ma è svolto genericamente il contrasto fra la teoria e la pratica, come introduzione ad una trattazione pratica. Invece nel proemio del De unius in re p. dom... c'è realmente allusione ad un concreto discorso esortatorio alla vita politica, una conferenza tenuta in un'occasione particolare. Non c'è motivo di dubitare della veridicità della circostanza o almeno del rapporto reale fra lo scritto teorico e quello pratico, a cui quel passo fa da proemio. Ciò è analogo ai rapporti concernenti l'Adversus Colotem e il Contra Epicuri beatitudinem (1, 1086 C sgg.).

Ma perché poi quell'esortazione dovrebbe identificarsi con il Protrettico ad un giovane ricco? Prestiamo per un momento fiducia al Catalogo di Lampria (si veda però Ziegler, Plutarco, p. 79 sgg. trad. ital.) e ammettiamo che Plutarco abbia scritto veramente quel Protrettico; ma che cosa ci assicura che quello riguardava la politica, o non fosse piuttosto generico, relativo alla virtù e al retto uso del logos, come avviene solitamente del genere protrettico nell'antichità? Nel passo citato di 826 B si dice che la 'dialexis' tenuta da Plutarco la sera precedente era rivolta πρὸς ὑμᾶς, non πρὸς νέον πλούσιον οὐ πρὸς Μενέμαχον; e il nome di Menemaco non compare neppure nel Catalogo di Lampria. Di ciò si accorge anche il Wegehaupt, ma non si accorge che, negando la destinazione a Menemaco dello scritto, toglie ogni fondamento alla sua tesi che in 826 A-C (e per lui anche nel proemio dei Precetti politici, che sono realmente indirizzati a quel personaggio) ci sia un'allusione a quel protrettico diretto a un giovane ricco. D'altra parte, se è vero che Menemaco era ricco (cfr. Praec. ger. r. p. 13, 809 A), non si può dire che fosse giovane, come invece si crede generalmente. Infatti si ponga attenzione al modo in cui si giustifica la raccolta dei precetti per Menemaco in 798 B-C: "poiché tu non hai il tempo di osservare la vita di un filosofo impegnato alla luce del sole negli affari di Stato e nelle lotte politiche e di farti spettatore di modelli calati nella realtà e non teorici, alla tua richiesta di avere dei consigli di politica non posso dir di no, perché

giudico il rifiuto sconveniente per me". Il passo ha un vero senso se si pensa che Menemaco non è più giovane e si è rivolto a Plutarco perché non ha il tempo di imparare dalla condotta di qualche filosofo impegnato nella politica o dietro l'esempio di qualche politico rinomato. Infatti, se fosse stato giovane, avrebbe potuto attendere e farsi un'adeguata preparazione teorica e pratica. Dunque non si può affatto affermare che lo scritto protrettico ricordato in 826 A-B si riferiva a Menemaco. Bisognerà cercare uno scritto che chiaramente esortava all'attività politica, in opposizione alla dottrina epicurea che dissuadeva da essa, secondo un'impostazione normale in Plutarco, come appare, oltre che dal cap. 1 del Max. cum princ. diss. (vd. "Prometheus" 7, 1981, 194 sgg.), dal Contra Epic. beat. 15, 1097 A sgg. Ebbene, io trovo verisimile che la 'dialexis' ricordata in 826 A-B sia lo scritto in cui si dimostra la necessità che il filosofo istruisca i governanti, cioè il Maxime cum princ. viris philos. esse diss. insieme all'Ad principem indoctum, che sopra abbiamo illustrato quanto sia strettamente collegato con l'altro. Se la cosa sta così, il singolare *διδάξω* in 826 B, non il plurale *διδάξεις*, può essere un indizio per giudicare i due scritti menzionati una sola opera.

Mi rendo conto che si tratta di una semplice ipotesi, ma essa ha a suo favore anche il fatto che semplifica le cose, perché fa uso solo delle opere politiche realmente scritte da Plutarco, senza ricorrere a quelle perdute elencate solo nel Catalogo di Lampria. Qualcuno potrebbe obiettare che si dà troppa importanza al De unius in re p. domin... che è stato giudicato interamente spurio da Kaltwasser e da Hartman (De Plutarcho p. 469) o almeno in parte da F. S. Sandbach ("Cl. Qu." 33, 1939, 202). Ma non ci sono serie ragioni per rifiutarlo al filosofo. Anche a quello che nota il Sandbach, che lo stile dei capp. 2-3 è conforme al linguaggio di uno scoliaste, a differenza di quello dei capp. 1 e 4 prettamente plutarcheo, si può rispondere che, trattandosi di un elenco dei vari significati di *πολιτεία* e delle diverse forme di governo, non si può pretendere uno stile personale ed elegante. In ogni modo, anche il Sandbach si accosta al giudizio del Wegehaupt che considera autentico il frammento, supponendo che noi abbiamo un excerptum d'un'opera di Plutarco, nel quale le parti iniziale e finale sarebbero state copiate alla lettera, mentre la parte centrale sarebbe stata condensata con aggiunte personali. E' però da tenere presente che in quel frammento Plutarco non si propone di scrivere un trattato sulle forme di governo, ma di parlarne semplicemente come premessa ad un'opera politica di carattere non teorico ma pratico, per cui non è opportuno pensare ad una lunga esposizione che convenisse compendiare. Potrebbe bastare l'ipotesi che nei cc. 2-3 ci possono essere soltanto interpolazioni o interventi esterni, tanto più che in quel passo ci sono ampie frasi, a detta dello stesso Sandbach, preoccupa-

pato soprattutto di spiegare l'esistenza del frammento, che rivelano lo stile di Plutarco. Un caso per esempio di intervento esterno potrebbe essere lo iato in 3, 826 E καὶ δοκοῦσι γενικώτατοι εἶναι, facilmente eliminabile con la posposizione καὶ γεν. δοκοῦσιν εἶναι. Dunque si può credere tranquillamente all'autenticità del frammento e in particolare del passo 826 A-C e su di esso fondare le nostre deduzioni, come abbiamo detto.

Più difficile è la spiegazione del frammento nella trasmissione delle opere di Plutarco. Il pezzo potrebbe essere rimasto senza un seguito immediato: composto il proemio, il filosofo, distratto da altre cose, potrebbe aver differita l'intenzione di scrivere il trattato di politica pratica. Venuta la richiesta di Menemaco, visto che quell'introduzione non conveniva a Sardi che aveva già una sua costituzione o per qualche altro motivo, premise ai Precetti politici un altro proemio e lasciò il frammento ancora da parte, e poiché non si presentò più nessuna altra occasione per essere utilizzato, esso rimase nel cassetto e fu pubblicato dopo la morte dell'autore, come altre cose, così come si trovava (2).

Qualunque sia la spiegazione dell'esistenza di quel frammento, da ciò che abbiamo osservato si deduce una verisimile successione cronologica degli scritti politici di Plutarco in quest'ordine: Max. cum princ. viris philosoph. esse diss. (compreso l'Ad princ. ind.), De unius in re p. dom..., Praecepta ger. rei p., An seni res p. ger. sit. Propriamente non si hanno indicazioni cronologiche precise sui rapporti fra gli ultimi due scritti e fra questi e i precedenti; ma per l'opposizione fra scritti teorici e scritti pratici rilevata nei proemi dei Praec. ger. rei p. e del De unius in re p. dom.... diventa una conclusione probabile che gli ultimi due scritti sono posteriori agli altri. Fra questi due poi credo posteriore l'An seni res p. ger. Infatti non assegnerai i Precetti agli anni 115/20, come generalmente si crede dietro l'indicazione del Mittelhaus per le frequenti somiglianze con le Vite, specialmente quella di Silla, e la presupposizione che queste siano anteriori, ma agli anni subito dopo la fine della guerra dacica, cioè dopo il 106. Sicuramente posteriore alla morte di Domiziano (96) per l'accento a quell'imperatore in 19, 815 D, l'opera documenta un momento politico di pace generale in tutto l'impero e la completa assenza di guerre sia in Grecia sia in terre barbariche (22, 824 C), e questa condizione, se non si vuole scendere a dopo la morte di Traiano (117), si trova realizzata negli anni 106-113, tra la fine della guerra dacica e l'inizio della guerra partica, che portò Traiano lontano da Roma senza che vi facesse più ritorno. D'altra parte, nell'An seni...,

(2) Il Wegehaupt (art. cit. 1317) ha supposto che il frammento fosse il proemio dei Πολιτικῶν βιβλία β', un'opera che è elencata nel Catalogo di Lampria.

oltre che dire di sé che è molto vecchio, Plutarco dichiara che è al servizio di Apollo Delfico "da molte pitiadi" (17; 792 F), il che fa pensare ad almeno 20 anni dall'assunzione della carica di sacerdote a Delfi (cfr. Ziegler, Plutarco, p. 35 trad. ital.), cioè a dopo il 115.

Faccio seguire alcune note al testo del frammento De unius in re publica dominatione, populari statu et paucorum imperio, di cui abbiamo discorso a lungo per cercare d'inquadrarlo nella produzione di Plutarco.

1, 826 AB. εἰς τοῦτο δὴ τὸ δικαστήριον καὶ αὐτὸς εἰσάγων τὴν γενομένην μοι πρὸς ὑμᾶς διάλεξιν ἔχθές, ὥμην τῆς πολιτικῆς ἀρετῆς ὅναρ ἢ ὅναρ ἀκοῦσαι λεγούσης 'κεκρότηται χρυσέα κρηπὶς ἱεραῖσιν αἰοδαῖς' (Pind. fr. 194), <ό> προτρεπόμενος καὶ διαίρων ἐπὶ πολιτείαν βέλλῃται λόγος. Questo è il testo dato da Hubert e da tutti gli editori, qualcuno dei quali scrive anche οὐκ ὅναρ (Xylander) al posto di ἢ ὅναρ senz'alcuna necessità: cfr. Plat., Resp. 476 C ὅναρ ἢ ὅναρ δοκεῖ ξῆν (con ἢ 'vel' in Plutarco non si ha iato). Contro l'idea di una lacuna supposta dal Wyttenbach all'inizio e accolta dal Wegehaupt, basta rimandare all'inizio del Contra Epic. beat., dove pure c'è il riferimento ad una circostanza simile, e notare come convenga ad un proemio la prosopopea dell'Areté politica, qui presentata con solennità. Sulla sua bocca è posto il giudizio su quel che è stato fatto e il programma per il futuro; il suo modo di parlare è pomposo: c'è il paragone con un edificio grandioso e sacro, posto in luce per mezzo di una citazione pindarica che ci è nota in una forma più ampia da Arist., Or. 49, 51 (II 159 K.) e che ha suggerito al Fowler la sicura correzione di εἴα τευχίζωμεν ἤδη. Ma in mezzo alla citazione è interposta la spiegazione. Come dopo le parole del secondo verso si precisa in che cosa consistano i muri della costruzione, così dopo il primo verso si aggiunge προτρεπόμενος... λόγος a chiarimento della χρυσέα κρηπὶς. La frase è parentetica, per cui non è da porre con Hubert punto in basso dopo λόγος, ma punto in alto, cioè la medesima punteggiatura richiesta dalla forma sintattica del passo pindarico, e non occorre l'articolo ὁ aggiunto dal Wyttenbach e accolto da tutti gli editori. Esso non è imposto dall'articolo in τὴν ὀφειλομένην... διδασκαλίαν, perché questo è in relazione con τῇ προτροπῇ: " 'è stato lavorato col martello un aureo basamento ai canti sacri', cioè è stato gettato un discorso che esorta alla vita politica; 'orsù eleviamo subito i muri' costruendo sull'esortazione l'insegnamento necessario", cioè: sul discorso esortatorio fatto ieri l'insegnamento che è richiesto da esso.

1, 826 C. καθάπερ γὰρ ἀνθρώπου βίῳι πλείονες, ἔστι καὶ δήμου πολιτεία <πάσα> βίος· ὥστε λαβεῖν τὴν ἀρίστην ἀναγκαῖον: così Hubert, che aggiunge inutilmente πᾶσα, forse per influenza di Plat., Leg. 817 B,

che egli però non cita, *πᾶσα... ἡμῖν ἡ πολιτεία ξυνέστηκε μίμησις τοῦ καλλίστου καὶ ἀρίστου βίου*. La difficoltà sta altrove: c'è una brachilogia, perché è stata saltata l'idea intermedia, cosicché il confronto avviene fra la quantità dei generi di vita e la costituzione come genere di vita, rimanendo implicito che anche le costituzioni sono numerose. Più chiaramente si potrebbe dire *καθάπερ... βίος· ὥστε <πλείονας εἶναι καὶ> λαβεῖν τὴν ἀρίστην ἀναγκαῖον*, o anche più brevemente *ὥστε <πολλῶν> λαβεῖν τὴν ἀρ. ἀν.* O si può tollerare che non sia espresso il pensiero intermedio? Ad una corruttela hanno pensato il Kronenberg *καθάπερ... βίοι πλείονες εἰσι καὶ δήμου πολιτεῖται [βίος]* ed il Pohlenz *καθάπερ... βίοι πλείονες, εἰσὶ καὶ δήμου· <δήμου δ' ἡ> πολιτεία βίος*. Più semplicemente si potrebbe scrivere: *καθάπερ γὰρ ἀνθρώπου βίοι πλείονες, εἰσὶ καὶ δήμου <πολιτεῖται καὶ γὰρ> πολιτεία βίος*: l'aplografia è facile e anche il passaggio, una volta caduto il plurale *πολιτεῖται*, di *εἰσὶ* ad *ἐστί*. In ogni caso, l'articolo suggerito dal Reiske, accolto dal Fowler e ripreso nell'interpretazione del Pohlenz, oltre che contro lo iato (*δήμου ἡ πολιτεία*), è anche contro la simmetria: *ἀνθρώπου βίοι ≈ δήμου πολιτεία*.

Quanto al paragone tra le forme di governo e i generi di vita o l'ethos di un popolo, che nelle piccole città-Stati della Grecia antica poteva apparire più evidente che nei vasti Stati moderni, si tratta di un pensiero diffuso fra i Greci, a cui veniva attribuita molta importanza perché solo in rapporto con l'ethos del popolo si può affrontare concretamente il problema della migliore costituzione. Demostene (c. Timocr. 210) presenta come molto noto il detto, che egli condivide come ogni persona saggia, *τοὺς νόμους τρόπους τῆς πόλεως εἶναι*. Per Isocrate (Areop. 14, Panath. 138) la costituzione è la *ψυχὴ πόλεως*. In particolare Platone, esaminando in Resp. 544 D sgg. le varie forme di governo, le collega con i caratteri dei cittadini, perché "i governi non nascono dal caso, ma dai costumi che sono in uno Stato, i quali trascinano tutto verso la direzione dove piegano", e perciò accanto alla forma di governo egli illustra anche il tipo di uomo che la rappresenta, il timocratico, l'oligarchico, il democratico, il tirannico. Anche per Aristotele la cosa è molto importante perché è collegata strettamente con l'educazione. Se per esempio le cariche più alte sono riservate, come nell'oligarchia, ai ricchi, nei cittadini si radica la convinzione che la ricchezza è degna di moltissima considerazione. "Poiché la cosa migliore è la felicità, si dice in Pol. 1328 a 37, e questa consiste in una realizzazione e pratica perfetta di virtù e poiché accade che alcuni possono partecipare della felicità e altri poco o niente, è chiaro che ciò è causa di varie forme di governo. Infatti ciascun popolo in vario modo e con vari mezzi va in cerca della felicità e perciò si formano generi di vita diversi e costituzioni diverse" (vd. anche 1323 a 14 sgg. ecc.). In Pol. 1295 a 40 c'è addirit-

tura un'espressione molto vicina a quella di Plutarco: ἡ πολιτεία βίος τίς ἐστι πόλεως, ma ciò non costringe a concludere che Plutarco in questo luogo ha presente il passo di Aristotele: doveva essere un'espressione diffusa.

3, 826 F sg. Aberrazioni ed esagerazioni delle forme di governo, quando sbagliano, sono le cosiddette tirannidi, le signorie, le oclocrazie, ὅταν βασιλεία μὲν ὕβριν ἐντέκη <τὸ> ἀνυπεύθυνον, ὀλιγαρχία δ' ὑπερφροσύνην τὸ αὐθαδες, δημοκρατία δ' ἀναρχίαν <ἢ> ἰσότης, ἀμετρίαν <δὲ> πάσαις [δὲ] τὸ ἀνόητον. Questo è il testo di Hubert, che accoglie la ricostruzione del Wyttenbach e l'articolo <ἢ> ἰσότης del Sandbach. Invece Bernardakis e altri preferiscono seguire il Reiske accogliendo i nominativi tramandati dai codici: ὅταν βασιλεία μὲν ὕβριν ἐντέκη <καὶ τὸ> (Patzig) ἀνυπεύθυνον, ὀλιγαρχία δ' ὑπερφροσύνην καὶ τὸ (con Eγβ, solo τὸ gli altri codici) αὐθαδες, δημοκρατία δ' ἀναρχίαν, ἰσότης <δ'> (Reiske) ἀμετρίαν, πᾶσαι δὲ τὸ ἀνόητον. La forma coi nominativi parrebbe più vicina alla tradizione ms., ma H ha δημοκρατία e si sa che lo iota sottoscritto sovente è omesso e si capisce come i precedenti nominativi abbiano trascinato con sé πᾶσαι invece di πάσαις e a posporre il δέ dopo questa parola. D'altra parte in favore della ricostruzione del Wyttenbach sta il fatto che altrimenti il vocabolo ἀνυπεύθυνος sarebbe ancora usato per indicare la degenerazione del regno, mentre prima esso caratterizza la forma buona esemplata nella costituzione persiana. Al contrario τὸ ἀνυπεύθυνον come soggetto riprende opportunamente la definizione precedente del regno, come τὸ αὐθαδες quella dell'oligarchia giacché il vocabolo può corrispondere ad αὐθέκαστον "altero" adoperato in precedenza, però in senso deteriore ("arrogante, prepotente"), e come ἰσότης riprende ἄκρατον, termine usato prima per indicare la democrazia pura o completa di Atene.

4, 827 B. Ogni forma di governo è l'espressione del carattere di un popolo, ma, se c'è la possibilità di scelta, quella da preferire è la monarchia, come pensa Platone, "la sola che è in grado di sostenere quel tono veramente perfetto ed elevato della virtù e di non adattarsi per necessità o in grazia dell'utile": καὶ μήτε πρὸς ἀνάγκην μήτε πρὸς χάριν ἀρμόσαι † τοῦ συμφέροντος. Così Hubert. Da quando il Reiske osservò "aut deest praepositio quaedam vel particula regens genit. post ἀρμόσαι, ut e. c. πλέον vel ἄνευ vel παρεκτός, aut leg. τὸ συμφέρον", il passo è stato tormentato a lungo: ἀρμόσαι <ἀπὸ> τοῦ σ. Fowler (con offesa dello iato, come in ἄ. ἄνευ τοῦ σ. del Reiske accolto dal Wittenbach), ἄ. <τι> τοῦ σ. Hutten, ἀποχωρῆσαι ὁ ἀπᾶσαι... Pohlenz, ἄ. <πρὸ> τοῦ σ. Hubert, che però ha preferito apporre la crux. A me pare che non manchi nulla: il gen. τοῦ συμφέροντος dipende da πρὸς χάριν (= τοῦ συμφ. χά-

ρυν "utilitatis gratia"), e ἀρμόσαι è intransitivo, secondo un uso frequente in attico, oppure è sottinteso αὐτόν, cioè il tono della virtù. Il verbo ἀρμόζω è detto anche degli strumenti musicali, dei quali si parla in precedenza (per questo paragone musicale cfr. V. Phoc. 2, 9). Qui si vuole affermare che la virtù è superiore alla necessità e all'utilità e che la monarchia è la forma di governo che meglio rispetta questo principio. Se ci fosse stato πρὸς χάριν τοῦ συμφέροντος ἀρμόσαι, non ci sarebbe stato nessun intervento sul testo. Forse Plutarco ha voluto evitare la clausola — ∪ — ∪ ≡, che in lui è molto più rara rispetto a — ∪ — ≡ (vd. Sandbach, art. cit. 194 sgg.).

4, 827 C. τὸ Αἰσχύλειον (fr. 359 N²) ἀναφωνεῖν, ζῇ πρὸς τὴν τύχην ἐχρῆτο Δημήτριος ὁ πολιορκητὴς ἀποβαλὼν τὴν ἡγεμονίαν· οὐ τοί με φουσᾶς οὐ με † καταίθην *** δοκεῖς? Così Hubert, mentre qualcuno accoglie nella lacuna μοι dato da alcuni codici della V. Demetr. 35, dove il verso è ripetuto. Il trimetro giambico è stato molto tormentato senza che si sia giunti non dico ad una soluzione, ma neppure ad un chiarimento, a giudicare dall'edizione di J. Mette (Die Fragm. der Trag. des Aischylos, Berlin 1959, fr. 699), dove c'è grave carenza d'informazione e di critica.

Se ci fosse riferimento ad un'esclamazione di Demetrio Poliorcete alla fine della vita, quando non gli restasse più alcuna speranza di rifarsi da un rovescio di fortuna, si penserebbe volentieri ad una contrapposizione dell'abbattimento finale ad un passato di potenza e splendore e in questo caso starebbe bene οὐ τοί μ' ἔφουσας, οὐ με καταίθην <νῦν> δοκεῖς oppure οὐ τοί μ' ἐφύσ<ησ>ας, οὐ με καταίθην δοκεῖς. Ma Plutarco dice, naturalmente in relazione con un fatto concreto, che Demetrio solea ripetere quel detto, quando aveva perduto una posizione di supremazia. Infatti il detto di Eschilo è citato nella Vita di Demetrio nel corso di una considerazione: quel re aveva ottenuto un grande successo contro Archidamo arrivando fino a Sparta; la capitale, che era rimasta imprevedibile in ogni tempo, era in suo potere, quando ricevette la brutta notizia che Lisimaco gli aveva sottratto le città dell'Asia e Tolomeo aveva occupato Cipro e teneva sotto assedio i figli e la moglie in Salamina, per cui dovette rapidamente partire. "Ma la fortuna, commenta Plutarco, nei riguardi di nessun altro uomo sembra aver prodotti così grandi cambiamenti e nella carriera di nessun altro si mostrò tante volte ora piccola e poi grande, ora eccelsa e poi bassa, ora potente e poi insignificante. Per questo dicono anche che quel re ἐν ταῖς χείροσι μεταβολαῖς πρὸς τὴν τύχην ἀναφθέγγεσθαι τὸ Αἰσχύλειον... Il presente ἀναφθέγγεσθαι, non l'aoristo, come l'imperfetto ἐχρῆτο nel nostro passo, si riferisce ad un'abitudine. Del resto Demetrio nelle fortunate vicende

della sua vita, per il suo spirito indomito, seppe più volte riacquistare la potenza e supremazia perduta (cfr. ἀποβαλὼν τὴν ἡγεμονίαν). In questo ordine di idee si capisce bene δοκεῖς, che rileva un particolare stato psicologico, e ancora i presenti φυσᾶς e καταίθειν (a torto questo è stato mutato in un futuro: καθαιρήσειν Salmasius, καταικιῖν Rohde, Griech. Rom. p. 278). E non si deve rinunciare né a καταίθειν né a φυσᾶν (a torto il Mette ripete ancora μ' ἔφυσας del Salmasius), perché sono in opposizione l'idea di accendere il fuoco soffiando e quella di ridurre in cenere per effetto dell'incendio. Credo infatti che καταίθω qui equivalga a καταιθαλόω e significhi "bruciare completamente, consumare col fuoco", come in Aesch., Ch. 607 καταίθουσα παιδὸς... δαλόν, a proposito di Altea che brucia e incenerisce il tizzone a cui è legata la vita di Meleagro, in Eur., Tr. 1296 πυρὶ καταίθεται τέραμνα/καὶ πόλις, come in v. 60 πυρὶ κατηθαλωμένης (Τροίας). Il verbo φυσᾶω qui significa "soffiare per far fuoco", quindi "incendiare", come in Pherecr. fr. 60 φ.τὸ πῦρ. La contrapposizione è analoga a quella tra il fuoco e l'acqua, che spegne il fuoco, del fr. 93 B. (86 D., 225 Lass.) di Archiloco, che Plutarco poco dopo applica alla tyche nella medesima considerazione su Demetrio: τῇ μὲν ὕδωρ ἐφόρει/δολοφρονέουσα χειρί, τῇτέρῃ δὲ πῦρ.

Quanto al μοι tramandato nella Vita di Demetrio, difficilmente si può considerare come una lezione genuina di Eschilo; però Plutarco potrebbe averlo accolto dalla tradizione indiretta, perché il verso doveva trovarsi citato spesso e non è da credere che Plutarco, se non c'erano ostacoli di senso o vistosi errori di metrica, si preoccupasse di controllare le citazioni. Tuttavia è verisimile αὖ, suggerito dal Reiske e accolto dal Mette, che a torto l'attribuisce a sé: esso rientra bene anche nello spazio di 12 lettere contenute nella rasura del cod. U tra φυσᾶς σύ e δοκεῖς. In conclusione, ecco la traduzione: "sei tu che mi dai fuoco, sei tu che poi sembri consumarmi nelle fiamme".

(continuerà)

ADELMO BARIGAZZI